



Philonsorbonne

7 | 2013

Année 2012-2013

La signification de l'éthique chez Nietzsche

Danilo BILATE



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/523>

DOI : 10.4000/philonsorbonne.523

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2013

Pagination : 27-44

ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Danilo BILATE, « La signification de l'éthique chez Nietzsche », *Philonsorbonne* [En ligne], 7 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2013, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/523> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.523>

La signification de l'éthique chez Nietzsche

Danilo Bilate

Très connu pour sa critique sévère de la morale, Nietzsche ne parle presque jamais d'éthique. Toutefois, certains commentateurs ont vu dans sa pensée une éthique. P. Berkowitz y voit une éthique de la créativité¹. G. Deleuze, lui, parle d'une éthique comme typologie des forces ou comme « éthique des manières d'être »². M. Haar, pour sa part, considère que cette éthique « vise au renforcement des individus »³. De son côté, Y. Quiniou mentionne une éthique des maîtres⁴. Aucun d'entre eux, cependant, ne fait l'effort essentiel de définir ce qu'il comprend par le mot « éthique » ou ce que Nietzsche lui-même comprendrait par ce terme. Par conséquent, nous pouvons nous poser les questions suivantes : est-il possible d'identifier chez Nietzsche une éthique ? Existe-t-il dans ses textes des éléments qui permettraient de le faire ? Et, si tel était le cas, quelle signification précise pourrait avoir le mot « éthique » chez lui ? Pour répondre à ces questions, il convient de procéder à une analyse philologique du texte nietzschéen ayant pour objet le terme allemand *Ethik* et ses racines étymologiques.

Sur l'*Ethik*

C'est au début de la décennie de 1870 que Nietzsche utilise le plus le mot *Ethik*. Le terme est choisi pour nommer quelque chose qui manque à

1. P. Berkowitz, *Nietzsche : The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

2. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 138.

3. M. Haar, *Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, 1998, p. 44.

4. Y. Quiniou, *Nietzsche ou l'impossible immoralisme*, Paris, Kimé, 1993.

l'enseignement philosophique et cette absence est déplorée : « Il nous manque la meilleure matière de la conversation, l'éthique la plus fine »⁵. En quoi consiste cette finesse de l'éthique qui nous manque ? Il est possible que ce raffinement soit la « vénération du naturalisme éthique »⁶, comme l'a écrit Nietzsche dans une note contemporaine. D'ailleurs, dans ce même fragment, quand Nietzsche rencontre la morale du christianisme, il se réfère nostalgiquement à la « vigueur des Anciens »⁷. Si l'hypothèse est correcte, l'éthique raffinée qui fait défaut dans la culture européenne du XIX^e siècle est alors la vigoureuse éthique naturaliste de l'antiquité, l'antipode de la morale chrétienne qui a dominé la culture européenne. Ce n'est pas une simple coïncidence ou un caprice stylistique, semble-t-il, si Nietzsche a utilisé les termes *Ethik* et *Moral* dans le même texte mais avec des connotations aussi distinctes. En effet, le naturalisme, refusé par la morale chrétienne, y est qualifié comme éthique et non pas comme morale. De manière très semblable, Nietzsche a écrit à la même époque que « les systèmes moraux de l'Antiquité » perdent leur importance par rapport à l'« éthique immédiate » (*handgreifliche Ethik*)⁸ qui se tourne vers la nature. Le naturalisme fait que l'éthique se tourne vers ce qui peut être immédiatement capturé, touché, expérimenté et non pas vers des abstractions morales creuses. Rappelons que Nietzsche associe la morale, surtout la morale du christianisme, à des causes, des effets, des êtres imaginaires et même à une nature imaginaire. Donc, sans englober une conception de Dieu qui s'opposerait à celle de nature, l'éthique immédiate éviterait la « haine envers le naturel » et envers la sensibilité⁹. Dans ce cas, l'éthique refuserait l'*intelligibilis* des anciens systèmes moraux en faveur du *sensibilis* et elle refuserait pareillement le *meta* en faveur du *physis*. C'est pourquoi Nietzsche a écrit en 1876 : « Aucune éthique ne peut se fonder sur la connaissance pure des choses : là, il faut être comme la nature, ni bon, ni mauvais »¹⁰. L'éthique devrait alors se fonder sur la reconnaissance de l'« innocence du devenir »¹¹ dont Nietzsche a beaucoup parlé postérieurement.

5. *Fragment posthume* 30[18] de l'automne 1873 – hiver 1873-74. Nous avons utilisé comme éditions de référence de Nietzsche celles établies par G. Colli et M. Montinari : en allemand, l'édition disponible en ligne sur le site <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB> ; et en français, les *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997, 18 vol., sauf : *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. G.-A. Goldschmidt, Paris, LGF, 1983 ; *Par-delà bien et mal*, tr. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000 ; *Généalogie de la morale*, tr. P. Wotling, Paris, LGF, 2000 ; *L'Antéchrist*, tr. É. Blondel, Paris, Flammarion, 1996 ; *Crépuscule des idoles*, tr. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005 ; *Ecce Homo*, tr. É. Blondel, Paris, Flammarion, 1992.

6. *Fragment posthume* 29[230] de l'été – automne 1873.

7. Dans ce fragment, il y a un projet de texte intitulé *Le philosophe*. La phrase citée antérieurement est dans l'item 10 du projet. Dans l'item 8, on trouve : « Christianisme et morale. Pourquoi pas un retour à la vigueur des Anciens ? ».

8. *Fragment posthume* 30[35] de l'automne 1873 – hiver 1873-74.

9. Voir *L'antéchrist*, §15.

10. *Fragment posthume* 17[100] de l'été 1876.

11. *Crépuscule des idoles*, Les quatre grandes erreurs, § 7 et § 8.

À côté de termes tels qu'« aristocratie », « État grec », « Romains », entre autres, le nom d'Apollon – dieu de l'unité et de l'individuation – accompagne le terme *Individual-Ethik*, à son tour suivi d'un point d'exclamation¹². L'éthique « individuelle » serait celle qui valorise l'individu et qui pourrait même être considérée comme une « éthique individualisante » (*individualisierende Ethik*)¹³, tout comme le symbole d'Apollon et de la culture aristocratique des Grecs et des Romains. Il est très probable que ce soit l'une des caractéristiques centrales de la « vigueur des Anciens » si étrangère à la morale, puisque contrairement à l'éthique, la moralité exige le bien commun, au point qu'il est incohérent de considérer comme « morale » l'action qui naît des intentions de l'individu¹⁴.

Nous savons maintenant que Nietzsche utilise le mot *Ethik* plusieurs fois pour nommer un champ de savoir « naturaliste » qui reconnaît la neutralité axiologique du réel et qui se limite à la *physis* et à rien d'autre. Nous savons aussi que, distinct de la morale, ce domaine de savoir valorise l'individu et l'individualité. Nous pouvons comprendre donc ce que signifie l'expression « éthique physiologique »¹⁵. Avec elle nous pourrions concevoir pourquoi Nietzsche écrit que « les besoins éthiques doivent être adaptés à notre corps »¹⁶. Cette éthique naturelle ou physique doit refuser la surestimation de l'âme par rapport au corps. Cette surévaluation s'appuie sur la distinction entre un corps mortel et un esprit immortel, entre le *sensibilis* et l'*intelligibilis*, séparation qui est la base de la métaphysique. Ainsi, l'éthique est nécessairement physique et physiologique. C'est pourquoi Nietzsche a écrit dans le premier volume d'*Humain, trop humain* : « Il se peut que le plus grand pianiste n'ait guère réfléchi aux conditions techniques, aux vertus, aux vices, aux possibilités d'utilisation et d'éducation propres à chaque doigt (éthique dactylique), et commette de grossières erreurs lorsqu'il vient à parler de ces choses »¹⁷. L'éthique semble être le domaine de savoir qui pense à l'utilisation du corps. D'ailleurs, elle doit être comprise comme une machine qui intensifie l'amour de la vie : « L'éthique aussi comme une *mēkhanē* (machine) de la volonté de vivre : non de la négation de cette volonté »¹⁸. En conséquence, l'éthique devrait créer les conditions d'intensification du désir de vivre et donc aussi créer les conditions pour éviter l'affaiblissement vital.

Le contenu des fragments des années 1880 est très proche de ceux que nous avons étudiés jusqu'à présent. Cependant, les définitions plus tardives de l'*Ethik* sont plus étendues, précises et riches. Nietzsche ne renonce pas à des idées comme celle d'une éthique physiologique. Dans un texte court

12. Fragment posthume 8[115] de l'hiver 1870-71 – automne 1872.

13. Fragment posthume 19[20] de l'été 1872 – début 1873.

14. Cf. Fragment posthume 23[109] de la fin 1876 – été 1877.

15. Fragment posthume 6[123] de l'automne 1880.

16. Fragment posthume 7[155] de la fin 1880.

17. *Humain, trop humain*, § 196.

18. Fragment posthume 8[78] de l'hiver 1870-71 – automne 1872.

sur le « Problème fondamental de “l'éthique” » par exemple, il élabore une analyse physiologique des concepts d'« utile » et de « nuisible », en montrant qu'ils naissent des relations entre les organes : « La *hiérarchie* est le premier résultat de l'évaluation : dans la relation des organes entre eux toutes les *vertus* doivent déjà s'exercer – obéissance, zèle, venue-au-secours, vigilance – le caractère de machine est absolument *absent* dans tout organisme »¹⁹. Nietzsche explique que cette hiérarchie des organes est aussi une hiérarchie des pulsions (*Triebe*) et il conclut que l'éthique devrait définir les rapports entre les hiérarchies pulsionnelles et axiologiques : « Tâche de l'éthique : les différences de valeur comme hiérarchie *psychologique* selon “le supérieur” et “l'inférieur” »²⁰.

Quand il établit de cette manière la tâche de l'éthique, Nietzsche semble prendre en charge sa réalisation. En fait, il décrit des projets pour ce qui serait une nouvelle éthique et énumère certains points théoriques qui doivent être réfutés en vue de sa réalisation. Dans ces projets, Nietzsche maintient ses idées de la décennie précédente, comme celle d'un « naturalisme éthique » ou la conception de l'éthique comme une démarche éducative. Corrélativement, il se soucie de connaître les lois de la nature afin d'établir un projet éducatif pour créer les conditions nécessaires à l'émergence du « grand homme ». Ce travail, dit-il, ne peut être fait que dans un second temps, après la constatation destructrice des erreurs de la morale :

Principe : être comme la nature : pouvoir sacrifier d'innombrables êtres pour obtenir quelque chose à partir de l'humanité. Il faut étudier *la façon* dont effectivement un grand homme quelconque a été produit. *Toute* éthique jusqu'ici s'est montrée infiniment bornée et locale ; aveugle et de mauvaise foi à l'égard des lois réelles, par-dessus le marché. Elle était là non pas pour expliquer [*Erklärung*], mais pour *empêcher* certaines actions : ne parlons pas de les *produire*²¹.

La métaphore de l'aveuglement y apparaît pour désigner la « tartufferie morale », comme il l'écrit peu après. Observons que Nietzsche choisit le mot « morale » pour dire la lâcheté de la malhonnêteté et il conclut : « Je veux mettre un terme à cela ». Ici, il semble considérer comme équivalentes tartufferie morale et éthique. Mais, il faut faire attention à un détail important : Nietzsche écrit « l'éthique jusqu'ici ». Le mot *Ethik* est choisi pour définir tout le passé, comme si Nietzsche était prédisposé à une réflexion sur une éthique future. L'éthique antérieure visait uniquement à empêcher certaines actions. L'expression nommerait quelque chose de semblable à *Moral* à cause de son aveuglement et sa tartufferie. En fait, la morale n'a jamais cherché l'éclaircissement. Aveugle ou hypocrite, elle s'est toujours appuyée sur de fausses suppositions, telles que Dieu, valeurs absolues, vérité absolue, altruisme, compassion entre autres. Une éthique

19. Fragment posthume 25[426] du printemps 1884.

20. Fragment posthume 25[411] du printemps 1884.

21. Fragment posthume 25[309] du printemps 1884.

future tout au contraire, éclairée et éclairante, nie et réfute ces suppositions et c'est ainsi qu'elle est en mesure de produire le « grand » homme.

En tout cas, dans d'autres fragments de la même époque nous pouvons trouver des informations ou des tentatives plus précises pour établir une distinction terminologique. Quand Nietzsche essaye d'analyser la raison pour laquelle l'éthique « antérieure » n'avait pas progressé au point de réfuter les suppositions morales énumérées ci-dessus, il écrit :

Pourquoi est-ce l'éthique qui est restée le plus en arrière ? Car enfin, les plus récents systèmes célèbres sont encore des naïvetés ! De même les Grecs ! Les positions du christianisme sur le péché sont devenues caduques en raison de la caducité de Dieu.

– nos actions mesurées à notre modèle ! Mais *le fait* que nous ayons un modèle, tel ou tel modèle, est déjà la conséquence d'une morale²².

Il existe une différence substantielle entre ce fragment plus tardif et d'autres que nous avons déjà lus, ceux des années 1870. Désormais Nietzsche refuse même les Grecs, dont il avait auparavant considéré l'éthique comme un idéal à suivre. Pourquoi ? D'après Nietzsche, l'éthique est le champ de savoir qui mesure les actions humaines. Toutefois, pour que cette évaluation puisse être faite, elle doit posséder un modèle comparatif ou de référence. Le fait que ce modèle soit définitif et incontestable vient de la morale et de sa croyance en l'existence de valeurs absolues. En ce sens, les Grecs seraient aussi des moralistes. C'est de cette manière que nous devons lire le fragment suivant :

Les éthiciens [*Ethiker*]²³ jusqu'ici n'imaginent pas à *quel point* ils sont soumis à des préjugés bien définis de la morale : ils croient tous savoir déjà *ce que c'est* que bon et méchant. [...] A-t-on déjà réfléchi au *critère* qui permet la mesure ici ? Et d'un autre côté : peut-être n'en savons-nous absolument pas *assez pour* pouvoir estimer la valeur de nos actes ! C'est bien assez que nous étendions à de longues périodes l'*essai* d'une morale !²⁴

L'utilisation d'un modèle achevé et accompli comme une référence pour les évaluations éthiques est un résultat de la moralité, puisque la morale conceptualise le bien et le mal, sans remettre en question les valeurs : elle ignore comment les processus d'évaluation se développent et ignore la neutralité axiologique du réel. Il faut bien comprendre la distinction lexicale que Nietzsche opère entre morale et éthique, bien qu'il le fasse de manière très timide : en effet, nous pouvons percevoir que cette distinction est consistante. Cela sera confirmé par l'analyse étymologique des mots *ethos* et *pathos*, analyse que nous mettrons en œuvre maintenant. C'est grâce à elle

22. *Fragment posthume* 25[441] du printemps 1884.

23. Le traducteur a utilisé « moralistes », ce qui supprime la distinction entre éthique et morale dont nous voulons montrer l'existence.

24. *Fragment posthume* 25[443] du printemps 1884.

que nous pourrions comprendre qu'une éthique se différencie d'une morale, à condition de s'assimiler à une physio-psychologie.

Sur l'*Êthos*

Les variations d'*êthika* dans les langues occidentales modernes sont très proches de l'original grec qui, pour sa part, vient directement d'*êthos*. Il n'est pas facile de donner une signification précise à ce mot qui est très proche d'*êthos*²⁵ qui signifie précisément « habitude ». Schopenhauer affirme : « Les Grecs appelaient le caractère *êthos* ; et les mœurs, ces manifestations du caractère ; or ce mot vient de *êthos*, habitude ; ce qui le leur avait fait adopter, c'était la commodité de la métaphore ; ils exprimaient la constance du caractère par la constance de l'habitude²⁶ ». Donc, *êthos* peut être traduit par « habitude » ou au pluriel par « mœurs » et *êthos* par « caractère ». Ce qui confirme cette hypothèse c'est l'emploi de ces termes par Platon dans *Les lois*²⁷. Rappelons que chez Aristote *êthos* peut signifier « caractère » ou « disposition à l'action »²⁸. Revenons à Schopenhauer qui, pour définir ce qu'est *êthos*, cite Stobée, II, chapitre VII, qui à son tour fait référence à la phrase attribuable à Zénon ou à ses disciples : « L'*êthos* est la source de la vie, car c'est de lui qu'une à une découlent les actions ». Le caractère ou la façon d'être est ce qui fait que l'action de l'individu se déroule en fonction de ce qui lui est propre. Les actes de l'individu sont conditionnés par son *êthos* particulier. Cette hypothèse interprétative, si elle est correcte, confirme la subsumption historique du terme *êthos* dans *êthos* : l'habitude (*êthos*) particulière d'un individu est la répétition de ses actions qui naissent de son caractère (*êthos*).

Sur la définition d'*êthos*, la position du philologue Nietzsche est assez différente de celle d'Aristote, par exemple. D'après ce dernier, l'*êthos* pourrait être défini par de nombreuses variables, parmi lesquelles les passions telles que la colère et le désir²⁹. Pour Nietzsche, comme nous le verrons, le concept de *pathos* ne peut pas se subsumer dans celui d'*êthos*. Or, Nietzsche fait rarement usage du mot *êthos* dans ses écrits. La forme translittérée est utilisée dans ses publications, mais le terme apparaît

25. Avec epsilon (E / ε) et non pas êta (H / η). On doit rappeler que la translittération *êthos* représente la version avec epsilon et la translittération *êthos* représente la version avec êta.

26. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre IV, § 55 ; Paris, PUF, 2009, tr. A. Burdeau, p. 372.

27. Cf. Platon, *Les lois*, Livre VII, 792e, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, tr. L. Brisson et J.-F. Pradeau, où est dit qu'à l'âge du nouveau-né « sous l'effet de l'habitude [*êthos*], s'implante en tous, de manière décisive, la totalité du caractère [*êthos*] ».

28. Cf., par exemple, *Éthique à Nicomaque*, I 103a 5-10 ou *Rhétorique*, I 389b, première phrase du chapitre XIII.

29. Et aussi par les habitudes de l'esprit, telles que les vertus et les vices, les âges de la vie, tels que la jeunesse et la vieillesse et les accidents du hasard, tels que la santé, pouvoir, etc. Voir la *Rhétorique*, I 388b - I 390b.

toujours sans accent (*ethos*) de sorte qu'il est impossible de différencier avec certitude *êthos* et *éthos*. La version en caractères grecs est encore moins utilisée et ne peut être trouvée que dans certains fragments posthumes. Le terme *êthos*, en caractères grecs, n'est jamais utilisé. Dans le fragment 15[27] du printemps 1876, bien qu'il n'existe aucune définition précise des mots, Nietzsche distingue l'*êthos* du *pathos*. Ainsi, *êthos* est lié au « style de l'intellect » ou « style dépourvu de sentiments » et *pathos* est lié au « style de la volonté » ou « style de la pensée impure ». Dans ce fragment, Nietzsche réfléchit sur les différences de style entre la langue écrite et la langue parlée. De cette réflexion, il conclut que la passion (*Leidenschaft*) de la langue est présente dans l'intonation de la voix et il se demande comment faire pour communiquer la même passion à travers la langue écrite. Nous pouvons nous risquer à conclure que l'*êthos* serait présent dans la langue écrite, tandis que le *pathos* serait présent dans la langue orale.

Dans le fragment 7[307] de la fin de 1880, l'*ethos* est défini par des « humeurs durables » (*dauernde Stimmungen*), en tenant donc compte de la « constance » dont parlait Schopenhauer. Il est très probable que dans les textes publiés la translittération *ethos* se réfère toujours à *êthos* et jamais à *éthos*. Comme dans le fragment de 1876, dans les textes publiés le mot est toujours opposé au mot *pathos* et/ou au mot passion, *Leidenschaft*. De même que dans le fragment de 1880, l'*êthos* est considéré comme un état (*Zustand*) permanent, comme une humeur ordinaire et durable. Le *pathos* ou la passion, en revanche, est considéré comme un processus (*Vorgang*), une humeur transitoire et renouvelable :

Avant Wagner, la musique avait dans l'ensemble d'étroites limites ; elle se rapportait aux états durables [*bleibende Zustände*] de l'homme, à ce que les Grecs appellent l'*ethos*, et n'avait commencé qu'avec Beethoven à découvrir la langue du *pathos*, du vouloir passionné [*des leidenschaftlichen Wollens*], des drames qui se déroulent [*dramatische Vorgänge*] à l'intérieur de l'homme³⁰.

Dans ce passage, Nietzsche analyse la musique antérieure à Wagner et il conclut qu'elle était un genre d'expression artistique éthique, c'est-à-dire une expression de l'*êthos*. Comme le style « dépourvu de sentiments » dont il parlait dans le fragment de 1876, la musique pré-wagnérienne n'avait pas le « style de la volonté ». Ce n'est qu'avec Beethoven que celui-ci serait apparu : tel est le sens de l'expression « *pathos* beethovénien » :

Mais après avoir exposé des centaines de fois les mêmes états d'âme et les mêmes humeurs habituelles [*gewöhnliche Zustände und Stimmungen*], l'art de l'*ethos* finit par s'épuiser, malgré l'admirable inventivité dont ses maîtres avaient fait preuve. Beethoven, le premier, fit parler à la musique une langue nouvelle, la langue jusqu'alors prohibée de la passion [*Leidenschaft*] : mais comme son art dut se dégager des règles et des conventions de l'art de l'*ethos*,

30. Richard Wagner à Bayreuth, § 9, septième paragraphe.

et tenter en quelque sorte de se justifier devant lui, son évolution artistique fut grevée d'une difficulté particulière, et d'un manque de clarté [...] Il semble parfois que Beethoven s'est fixé pour tâche celle, éminemment contradictoire, de laisser s'exprimer le *pathos* avec les moyens de l'*ethos*³¹.

Le paradoxe de Beethoven est celui de vouloir exprimer en musique un « processus » par un « état ». Le compositeur vivait à un moment de l'histoire où les conventions et les règles de l'art de l'*éthos* étaient les seules disponibles. Toutefois, il voulait communiquer une passion, mais cette communication n'est devenue possible qu'à travers les techniques « éthiques » déjà existantes. Le texte mentionné n'est pas le seul où Nietzsche démontre que la durabilité de l'*éthos* doit être opposée à la volatilité du *pathos*. Dans un autre passage il affirme que la science s'est développée pendant des siècles, en s'installant définitivement dans la culture, parce qu'elle a été vécue comme un *éthos* :

Même *sans* cette nouvelle passion [*Leidenschaft*] – j'entends la passion de la connaissance – le progrès de la science serait favorisé : jusqu'à maintenant elle avait pu se développer et grandir sans cette passion. La bonne croyance en la science, le préjugé favorable dont elle bénéficie, et dont nos États sont maintenant dominés (et qui auparavant dominait même l'Église) repose dans le fond sur le fait que cette tendance absolue et irrésistible s'est si rarement révélée dans la science et que la science ne passe *précisément pas* pour être une passion, mais un état [*Zustand*], un *ethos*³².

Cela signifie que l'*éthos* est très durable ; il est une humeur qui, comme état, peut rester inaltérable pendant des siècles et à travers différentes civilisations. Si la passion de la connaissance est nouvelle, la science continue à se développer, car différentes humeurs, c'est-à-dire différents *éthos* tels que la curiosité ou l'« impulsion scientifique » sont restés longtemps invulnérables. Néanmoins, il est possible de comprendre la croyance en l'*éthos* comme une croyance illusoire en la stabilité de notre expérience singulière. Puisque nous ne sommes conscients que des parties d'un processus plus long de nos expériences, nous ne les connaissons pas en tant que *pathos*, mais uniquement comme des coupes statiques du processus, c'est-à-dire comme un *éthos* :

Nous ne prenons que rarement conscience du *pathos* propre à chaque période de vie, tant que nous y sommes plongés, et nous pensons au contraire qu'il s'agirait là de l'état [*Zustand*] désormais le seul possible pour nous, le seul raisonnable, le seul qui soit totalement *ethos*, non *pathos* – pour parler et distinguer avec les Grecs. Aujourd'hui, quelques sons de musique évoquent en moi un hiver et une maison, et une existence fort érémitique en même temps que le sentiment [*Gefühl*] de ma vie d'alors : – je croyais pouvoir vivre indéfiniment ainsi. Mais à présent je comprends que ce n'était là que du

31. Richard Wagner à Bayreuth, § 9, septième paragraphe.

32. *Le gai savoir*, § 123.

pathos, que passion [*Leidenschaft*], pareils à cette musique douloureusement impétueuse et consolante – ce genre de passion dont il faut se défendre de l'avoir durant des années ou des éternités³³.

Dans tous les cas, comme nous pouvons le constater, Nietzsche utilise les mots *êthos* et *pathos* pour désigner des humeurs ou des expériences *intérieures*. En recherchant tous les passages où Nietzsche utilise le mot *êthos* (recherche dont nous avons montré les résultats jusqu'à maintenant), nous avons compris le sens qu'il donnait à ce mot. Mais il faut maintenant chercher à définir le sens du *pathos*.

Sur le *pathos*

Comme nous pouvons l'observer, l'usage du terme d'*êthos* chez Nietzsche ne contient aucune référence directe à l'origine étymologique du mot *Ethik*. Cependant, grâce à l'analyse de l'emploi de ce dernier mot, nous avons découvert une parenté très étroite entre *êthos* et *pathos*. La forme en caractères grecs du mot *pathos* est utilisée uniquement dans trois passages³⁴. La forme translittérée est employée régulièrement, et bien plus fréquemment que le mot *êthos*. Généralement rapproché du terme « passion », en allemand *Leidenschaft*, le *pathos* apparaît cependant presque toujours sous sa forme grecque, comme si Nietzsche voulait s'en tenir à une seule signification qu'aucune traduction ne pourrait rendre. À l'époque où il fait encore référence à l'*êthos* – jusqu'à la rédaction de la première édition du *Gai Savoir* en 1882 – le *pathos* est défini comme un vouloir passionné³⁵ ou comme une humeur, *Stimmung*³⁶.

À partir de 1882, le mot *êthos* disparaît des écrits nietzschéens alors que *pathos* reste largement utilisé. Dans le § 3 de « Ce qui abandonne les Allemands » du *Crépuscule des idoles*, autant *pathos* que *Leidenschaft* sont utilisés pour définir la façon d'être allemand. De même, dans le § 8 de la « Lettre de Turin » dans *Le cas Wagner*, Nietzsche utilise le mot *pathos* pour décrire le caractère de Wagner, ou plutôt celui de sa musique³⁷. Le mot *êthos* pourrait avoir été choisi pour cette occasion, mais il n'apparaît pas. Il est probable que cette omission ne soit pas une simple absence, mais la conséquence d'une réorganisation lexicale qui auparavant n'avait été recherchée que très superficiellement³⁸. Comment cette nouvelle

33. *Le gai savoir*, § 317.

34. Dans le *Fragment posthume* 15[27] du printemps 1876, déjà cité, et aussi dans le *Fragment posthume* 19[43] de l'été 1872 – début 1873 et dans le § 1 du texte *Le drame musical grec*.

35. *Richard Wagner à Bayreuth*, § 9, déjà cité.

36. Cf., par exemple, *Humain, trop humain*, § 194.

37. Cf. *Fragment posthume* 15[6] du printemps 1888, § 5.

38. En fait, avant 1882 est rédigée la première des cinq préfaces qui a comme titre « Le *pathos* de la vérité » où le terme pourrait donc être bien remplacé par *ethos*.

systématisation sémantique est-elle possible ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de connaître quel(s) sens Nietzsche donne au signifiant *pathos* au cours de sa vie productive et surtout après 1882.

Dans un texte où Nietzsche parle du *pathos* de la distance, il le définit comme étant « cette aspiration [*Verlangen*] à un incessant accroissement de distance au sein de l'âme elle-même »³⁹. Ailleurs, Nietzsche définit ce même *pathos* comme « la volonté [*Wille*] d'être soi-même »⁴⁰. *Pathos* ou d'au moins certains types de *pathos* peuvent donc être définis comme aspiration ou désir ou encore comme volonté. Dans un autre passage très important, Nietzsche utilise l'expression « *pathos* réactif », ce qui semble désigner l'ensemble des « sentiments [*Gefühle*] réactifs » contre lesquels historiquement les puissances actives et agressives luttent. Le texte commence par une référence à « l'esprit du ressentiment » qui engloberait les « affects [*Affekte*] réactifs »⁴¹. Le *pathos* est donc lié aux sentiments et aux affects. Dans ce cas, nous pouvons envisager l'hypothèse selon laquelle le concept de *pathos* pourrait être compris comme « configuration vitale » (*Lebensgebilde*), car la vie est « structure fondamentale d'affects »⁴². Souvenons-nous que le mot « affect » et son homologue allemand *Affekt* viennent du latin. En latin, *affectus*, ainsi qu'*affectio*, signifie tout changement dans le corps ou dans l'esprit. D'après saint Augustin, le terme est très proche du grec *pathos* et de sa traduction immédiate par passion. Augustin écrit : « ces mouvements de l'âme [*motus animi*] que les Grecs appellent *pathos*, ce que certains des nôtres, Cicéron par exemple, traduisent par *perturbationes animi* d'autres par *affectiones* ou *affectus*, ou encore, comme Apulée, précisément, par *passiones*, ce qui rend mieux le grec »⁴³.

Revenons aux définitions de *pathos* implicites dans les fragments des années 1870. L'emploi fréquent à cette époque-là de l'expression « *pathos* de la vérité » peut nous donner des indices importants pour comprendre le terme, en considérant sa relation à la notion d'affect. En ce temps-là, le *pathos* de la vérité était parfois défini comme « le *pathos* de la pulsion de vérité » (*das Pathos des Wahrheitstriebes*)⁴⁴ et prise en ce sens, la vérité devenait une « couverture de mouvements et de pulsions [*Regungen und Triebe*] »⁴⁵. Par conséquent, quand Nietzsche conçoit le *pathos* de la vérité comme « sentiment d'obligation » (*Pflichtgefühl*)⁴⁶ ou la vérité même

39. *Par-delà bien et mal*, § 257.

40. *Crépuscule des idoles*, Incursions d'un inactuel, § 37.

41. *Généalogie de la morale*, Second traité, § 11.

42. *Par-delà bien et mal*, § 258.

43. Augustin, *La Cité de Dieu*, IX, 4 ; tr. L. Jerphagnon et al, Paris, Gallimard (Pléiade), 2000, p. 341-342.

44. *Fragment posthume* 19[228] de l'été 1872 – début 1873. Le traducteur a préféré « la passion de l'instinct de vérité ».

45. *Fragment posthume* 29[20] de l'été-automne 1873. Le traducteur a préféré « instincts » pour traduire *Triebe*.

46. *Fragment posthume* 29[8] de l'été-automne 1873.

« comme devoir », il propose une « analyse de la pulsion de vérité [Wahrheitstriebe] – Pathos »⁴⁷. Les pulsions sont donc conçues comme des parties intégrantes de l'univers sémantique du mot *pathos*. L'inclusion du mot *Trieb* n'épuise pas l'ensemble des termes liés au *pathos*. Si la célèbre expression « volonté de vérité » est choisie dans quelques publications plus récentes⁴⁸ au lieu de l'ancienne formule « *pathos* de la vérité », dans un fragment posthume de 1888 Nietzsche la modifie encore une fois au profit de « l'instinct de la vérité » (*der Instinkt der Wahrheit*)⁴⁹. La modification ne signifie pas nécessairement une nouvelle réorganisation lexicale, étant donné que dans quelques textes contemporains il utilise encore le mot *pathos* dans la même expression. Il s'agit d'abord d'une inclusion évidente du terme *Instinkt* dans le même ensemble sémantique de *pathos*, comme d'autres écrits de la fin des années 1880 le prouvent :

À cet instinct de théologien [*Diesem Theologen-Instinkte*], moi je fais la guerre : j'ai trouvé son empreinte partout. Qui possède du sang de théologien se tient de prime abord en porte-à-faux et d'une manière déloyale par rapport à la vérité. Le *pathos* qui en découle s'appelle la *foi*⁵⁰.

C'est par ces mots que Nietzsche commence le paragraphe qui prend la suite directe de la caractérisation du théologien⁵¹. Par conséquent, le pronom *diesem* lie directement l'instinct de théologien à sa caractérisation. En définissant le théologien Nietzsche n'utilise pas le terme *Charakter* ou *êthos*, mais il fait référence à son instinct ; posséder du « sang »⁵² de théologien, c'est avoir l'instinct de théologien. L'instinct, alors, ne serait pas quelque chose d'a-pathétique qui, paradoxalement, produirait le *pathos*. Comme le *pathos* est une volonté, rappelons que « de la “volonté” ne peut naturellement exercer des effets que sur de la “volonté” »⁵³. Ainsi qu'avec les affects, la relation avec les instincts est très claire :

Je suis par nature [*Art*] belliqueux. Attaquer, c'est dans mes instincts [*Instinkten*]. Être *capable* d'être un ennemi, être l'ennemi – cela implique peut-être une nature [*Natur*] forte, mais en tout cas c'est inhérent à toute

47. Fragment posthume 29[4] de l'été-automne 1873, § 1. Comme toujours, le traducteur a préféré « instinct » et a traduit le terme *pathos* alors que Nietzsche lui-même l'a écrit en grec.

48. Cf., par exemple, *Le gai savoir*, Préface, § 4.

49. Fragment posthume 14[159] du printemps 1888.

50. *L'Antéchrist*, § 9.

51. Cf. *L'Antéchrist*, § 8.

52. D'autres textes sont utiles pour comprendre la métaphore du sang, qui semble devoir être liée au concept d'affect. « Toute convoitise, tout ce qui suscite l'affect, le sang » (Fragment posthume 10[190] de l'automne 1887). Ou le célèbre passage de *Zarathoustra* : « De tout ce qui est écrit, je ne lis que ce que quelqu'un écrit avec son sang. Écris avec ton sang : et tu verras que le sang est esprit » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Lire et écrire ») et aussi son esquisse : « De tout ce qui est écrit, je n'aime que ce qu'on écrit de son sang. C'est en cela que j'aime un livre. On n'a pas à rougir de ses affects, ils sont trop irrationnels pour cela » (Fragment posthume 5[1] de novembre 1882 – février 1883, §15).

53. *Par-delà bien et mal*, § 36.

nature [*Natur*] forte. Celle-ci a besoin de résistances, par conséquent elle *recherche* des résistances : le *pathos* agressif ressortit aussi nécessairement à la force que le sentiment de vengeance et de rancune [*Nachgefühl*] à la faiblesse⁵⁴.

Nous sommes confrontés à un concept très complexe. Le *pathos* a été jusqu'ici présenté comme affect (*Affekt*), passion (*Leidenschaft*), humeur (*Stimmung*), désir (*Verlangen*), volonté (*Wille*), sentiment (*Gefühl*), émotion (*Regung*), pulsion (*Trieb*) et instinct (*Instinkt*). Désormais, nous pouvons constater que le *pathos* est également lié à la nature (*Natur*), dans le sens très spécifique de type ou de caractère (*Art*). Dans cet extrait, Nietzsche subsume explicitement le concept d'*êthos* dans le concept de *pathos* : il y dit que le *pathos* agressif est l'*êthos* fort, c'est-à-dire le caractère ou la nature belliqueuse. En conséquence, en 1888 après être resté cinq ans sans jamais écrire le mot *êthos*, Nietzsche semble considérer comme équivalents ces deux concepts qu'il présentait, dès les années 1870, comme des concepts antonymes.

Alors, qu'est-ce que signifie le *pathos-êthos* ? Avec les mots instinct, sentiment, émotion, pulsion, passion, humeur, désir et volonté, Nietzsche nomme toujours un processus physio-psychologique qui met le corps en mouvement, c'est-à-dire qui le pousse vers l'action. C'est le *motus animi* dont parlait Augustin pour définir l'affect. Ce n'est pas par hasard si le terme auparavant utilisé pour ne définir que l'*êthos*, à savoir *Zustand*, compris jusqu'à 1882 comme un état durable, est désormais utilisé aussi pour nommer la « tension intérieure propre à un *pathos* »⁵⁵. Le refus tardif du mot *êthos*, contemporain de la transformation sémantique du *pathos*, est probablement dû à la nouvelle opinion de Nietzsche sur la possibilité de « caractérisation » d'une « nature » ou d'une « chose ». Il rejette tout rapprochement entre *êthos* et *ousia* : il n'y a pas une *essentia* pour définir un caractère stable. C'est pourquoi Nietzsche a écrit : « Dans l'affect, ce n'est pas l'homme qui se révèle, mais l'affect »⁵⁶. L'unité et la stabilité illusoire inhérentes à la notion d'*êthos* ne sont qu'un masque pour une multitude d'affects qu'à son tour le concept de *pathos* englobe.

La physio-psychologie

Nous avons cherché une définition nietzschéenne précise du mot *Ethik*. Nous avons donc ressenti le besoin de chercher le sens qu'il a donné à sa racine étymologique *êthos/éthos*. Cette recherche nous a menés à une

54. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 7.

55. *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 4, où Nietzsche fait référence aux « états intérieurs ». Dans le *Fragment posthume* 3[1] de l'été – automne 1882, § 399, Nietzsche écrit : « Lorsqu'on est plongé dans un état [*Zustand*] morbide précis, on ne peut pas se comporter autrement qu'en avare. L'avarice est une passion [*Affekt*] ».

56. *Fragment posthume* 3[1] de l'été – automne 1882, § 415. Le traducteur a choisi « passion » les deux fois pour l'allemand *Affekt*.

importante source sémantique et notamment à la découverte de la parenté entre ces mots et *pathos*. Beaucoup plus fréquent que les occurrences rares de l'expression *Ethik* dans les écrits de Nietzsche est le terme *Moral*. En tant que discipline philosophique, l'éthique est souvent considérée comme synonyme de la philosophie morale. Dans de nombreux cas, cependant, les deux mots sont opposés, les antinomies étant distinctes dans chaque usage historique. Nous savons que le terme « morale » vient aussi de la traduction en latin du mot grec *êthos*. Cicéron, le grand responsable de la consolidation de la traduction latine, a déclaré : « ...parce qu'elle a trait aux mœurs [*mores*], en grec *êthos* ; nous, pour désigner cette partie de la philosophie, nous disons couramment des mœurs [*de moribus*], mais c'est le cas d'enrichir notre langue et de l'appeler "morale" [*moralem*] »⁵⁷. En effet, le terme *êthika* est généralement traduit en latin par *de moribus*, mais Cicéron suggère alors *moralem*, terme issu de *mores*, qui signifie « coutumes ».

Nous avons constaté qu'il y a des éléments philologiques chez Nietzsche qui nous permettent de distinguer l'éthique de la morale, bien que cette distinction ne soit jamais strictement explicitée et que souvent les deux termes se confondent. Ces éléments peuvent être résumés de la manière suivante : si une éthique future ne peut se tourner que vers la *physis*, la morale, en revanche, s'appuie sur la croyance en des valeurs absolues. Mais ces dernières ne sont concevables que par une abstraction illusoire qui les insère dans un *mundus intelligibilis* de la permanence, tandis que les valeurs historiques ne sont concevables que par la découverte du *mundus sensibilis* comme devenir. En considérant cette distinction essentielle, rappelons aussi que Nietzsche utilise le terme *Ethik* pour désigner une éthique future naturaliste, individualiste et pédagogique. À partir de là, nous pourrions définir avec quelque précision une éthique selon Nietzsche. Toutefois, la définition serait encore trop pauvre. Quoique Nietzsche lui-même ne fasse aucune analyse étymologique d'*Ethik*, nos propres efforts pour la réaliser nous ont fourni la possibilité d'élargir ce concept.

Dans les premières années de sa créativité intellectuelle, Nietzsche rapproche l'*êthos* du *pathos*, les prenant pour des humeurs ou des sentiments, bien qu'il les différencie, en considérant le premier comme stable et le second, au contraire, comme passager. Dans les années 1880, l'*êthos* est omis dans ses écrits et la signification du terme est insérée dans l'usage renouvelé du mot *pathos*, désormais compris comme un ensemble d'affects selon le sens précis de son étymologie : des changements de l'esprit et du corps, autrement dit des changements physio-psychologiques. Selon cette conception, l'affect est tout *motus animi* tel que la passion, l'instinct, l'humeur, le désir ou la volonté, le sentiment ou l'émotion, la pulsion ou l'impulsion.

Le mot « éthique » désignerait le discours sur l'*êthos/êthos* et sur le *pathos*. Ainsi, il existe une relation entre ces différents mots : une éthique

57. Cicéron, *Le destin*, § 1, Paris, Gallimard, 1994, tr. A. Yon, p. 151.

qui parle des affects peut parler des coutumes, celles qui sont tantôt la cause tantôt l'effet des façons d'être. D'ailleurs, elle peut aussi parler des dispositions pour l'action, car les affects sont eux-mêmes ces dispositions. Pour résumer, les affects déterminent l'action⁵⁸ et vice-versa :

Nos actions *nous modifient* : dans chaque action, certains forces s'exercent, d'autres *ne le font pas*, parfois sont négligées : un affect s'affirme toujours aux dépens des autres qu'il prive de leur force. Les actions que nous *accomplissons le plus fréquemment* finissent par constituer un *solide édifice* autour de nous : elles mobilisent tout simplement de la force, et il serait *difficile* à d'autres intentions de s'imposer. – De même, une abstention régulière modifie l'homme : on finira par observer chez chacun s'il s'est, *chaque jour*, quelquefois *dépassé* ou s'il s'est toujours laissé aller. – C'est la *première conséquence de toute action* : *elle ne cesse de construire quelque chose chez nous* – naturellement aussi sur le plan corporel⁵⁹.

Quand un corps agit, un affect s'affirme et d'autres sont écartés. Par exemple, quand quelqu'un agit courageusement, l'affect courage est confirmé et renforcé. Dans le même temps, son contraire, l'affect lâcheté, est affaibli. Cela crée un cercle : un affect, en tant que pulsion, est cette force qui pousse le corps vers une action ; l'action elle-même « contribue à élaborer son système d'affects » en établissant une hiérarchie pulsionnelle ; cette hiérarchie accompagne une hiérarchie axiologique analogue et « l'évaluation liée à toute action y contribue aussi et devient à son tour la cause des actions ultérieures »⁶⁰. Les changements du corps et de l'esprit seraient à la fois les causes et les effets des actions ; c'est chez eux qu'on peut trouver l'explication des mœurs. En revanche, c'est à partir des mœurs que peuvent être expliqués les affects, car ces modifications physio-psychologiques sont alors les façons d'être que la tradition a nommés « caractères ».

En concevant une éthique future, Nietzsche privilégie le sens d'une éthique physiologique pour refuser l'exclusivité accordée par la tradition à l'esprit. Ainsi, Nietzsche nie la séparation entre un corps mortel et une âme immortelle et il conçoit l'individu comme une unité physio-psychologique. Selon lui, les affects sont des « faits physiologiques » qui n'ont « rien à voir avec des concepts » lesquels, à leur tour, ne sont que des symboles⁶¹. Nous pourrions penser d'abord à une opposition entre le physiologique non-conceptuel et le psychologique conceptuel. Nous pourrions penser aussi à une exclusivité de la physiologie par rapport aux affects. Mais Nietzsche écrit dans un autre passage : « Les affects sont une construction de l'intelligence, l'invention de causes qui n'existent pas »⁶². Dans la première

58. Cf. *Fragment posthume* 27[34] de l'été – automne 1884.

59. *Fragment posthume* 7[120] du printemps – été 1883.

60. *Fragment posthume* 7[121] du printemps – été 1883.

61. *Fragment posthume* 7[87] du printemps – été 1883.

62. *Fragment posthume* 24[20] de l'hiver 1883-1884.

citation le mot « affect » définit un fait physiologique alors que dans la seconde il définit une construction de l'intelligence donc psychologique. Ce qui est appelé comme « affect » est un processus physiologique qui, cependant, quand il est nommé – c'est-à-dire conceptualisé, intellectualisé, spiritualisé – reçoit une signification *a posteriori* elle-même d'un autre genre, à savoir psychologique. Il s'agit de ne pas confondre l'esprit et la conscience. Pour avoir recours à une métaphore spatiale, affirmons avec Nietzsche que la conscience n'est qu'une surface qui recouvre ce mélange affectif⁶³. La conscience n'est pas équivalente à la totalité du psychisme : « ce que nous nommons conscience, *loin d'être notre monde spirituel et psychique même*, n'en constitue qu'un état »⁶⁴. Même ce qui est désigné comme « la pensée » n'est qu'un processus incessant qui se développe au-dessous de cette surface-là – comme Nietzsche l'explique, l'homme « pense sans cesse, mais il l'ignore ; la pensée qui devient *consciente* n'est qu'une infime partie, disons : la plus superficielle, la plus médiocre ». Par conséquent, la venue à la conscience de l'affect le corrompt, car « tout prise de conscience revient à une opération de généralisation, de superficialisation, de falsification, donc à une opération foncièrement corruptrice »⁶⁵. Cette prise en charge opère une simplification des affects et cette corruption est plus forte à mesure que l'affect se rapproche du concept. C'est pourquoi Nietzsche écrit « à propos de la psychologie » que « tout sentiment “éthique” dont nous prenons conscience est *simplifié*, à mesure que nous en devenons plus conscients, c'est-à-dire qu'il se rapproche du concept »⁶⁶. La prise de conscience des affects est une signification intellectuelle ou une symbolisation spirituelle inexistante quand on les considère uniquement du point de vue physiologique.

Mais adopter ce seul point de vue est une abstraction illusoire. Bien qu'il y ait une certaine distinction entre le domaine psychique et le physiologique qui permet que le discours les sépare abstraitement en « corps » et « esprit », en vérité les modifications du corps causent forcément des changements de l'« esprit ». Compris comme « des interprétations élaborées de l'intellect » des mouvements physiologiques⁶⁷, les affects sont à la fois des significations des processus physiologiques récurrents et ces processus eux-mêmes. Si d'une part le mot « affect » désigne ce contrecoup spirituel des « groupes physiologiques qui ont une sorte d'unité de devenir »⁶⁸, d'autre part ce même mot nomme aussi quelque chose « comme identique à l'organique »⁶⁹. Les concepts, les jugements et les valeurs aussi ne sont que les résultats de modifications corporelles : « Nos appréciations et

63. « la conscience, oui, *c'est* une surface » ; *Ecce Homo*, Pourquoi je suis si avisé, § 9.

64. *Le gai savoir*, § 357.

65. *Le gai savoir*, § 354.

66. *Fragment posthume* 25[336] du printemps 1884.

67. *Fragment posthume* 11[128] du printemps – automne 1881.

68. *Fragment posthume* 25[185] du printemps 1884.

69. *Fragment posthume* 25[93] du printemps 1884.

nos jugements de valeur moraux ne sont également que des images et des variations fantaisistes sur un processus physiologique qui nous est inconnu, une sorte de langage convenu pour désigner certaines excitations nerveuses »⁷⁰. En même temps et inversement, les valeurs influencent les affects. Comme Nietzsche l'explique : « je dénie l'existence de pulsions morales, mais *tous* nos affects et *toutes* nos pulsions sont imprégnés de nos évaluations »⁷¹. Partant, l'affect est d'ordre psychologique et physiologique, spirituel et corporel. C'est pourquoi Nietzsche propose une physio-psychologie, authentique et originale, par opposition à toute psychologie antérieure, qui est « demeurée tributaire de préjugés et de craintes de nature morale » et qui « ne s'est pas risquée dans les profondeurs »⁷². Pour parler des « profondeurs » – c'est-à-dire des affects, des pulsions, des instincts – Nietzsche ne rejette pas la psychologie, mais il y ajoute plutôt la physiologie.

Si nous pouvons en conclure que l'éthique, plus qu'une physiologie, est aussi une « psychologie des affects »⁷³, elle pourrait être considérée comme un discours rationnel, un *logos* sur le corps et sur l'« âme »⁷⁴. Un sérieux problème se pose alors : comment une éthique, en tant que physio-psychologie, peut-elle parler des affects et comment cette parole peut-elle agir sur les affects et les guider ? En d'autres termes, comment proposer un *logos* agissant sur le *pathos* ? L'acte de nommer un affect est une tentative de l'intellect pour trouver les motifs du processus physiologique⁷⁵. Et tant qu'est pris en charge par la conscience, cet acte est déjà un discours sur les affects, un premier pas de la démarche de l'éthique. Pour qu'une théorie des affects puisse être une éthique qui veuille guider les affects, il faut que le *logos* soit compris comme une sorte de *pathos*, car la volonté ne peut « exercer des effets que sur de la volonté »⁷⁶. En effet, Nietzsche projette de repenser la pulsion intellectuelle (*intellektuelle Trieb*) comme

70. *Aurore*, § 119. Cf. aussi *Par-delà bien et mal*, § 268.

71. *Fragment posthume* 4[142] de novembre 1882 – février 1883.

72. *Par-delà bien et mal*, § 23. Sur les considérations d'une « psychologie jusqu'ici », nous devons nous rappeler la description analogue de l'« éthique jusqu'ici » et, dans les deux cas, la référence aux préjugés moraux. À ce sujet, voir de nouveau le *Fragment posthume* 25[443] du printemps 1884. Observons que le livre *Par-delà bien et mal* a été édité seulement deux ans après ce fragment, en 1886. La relation entre ce fragment posthume et ces textes publiés semble corroborer l'hypothèse du lien intime entre éthique et physio-psychologie.

73. Expression du *Fragment posthume* 13[4] du début 1888 – printemps 1888.

74. Voir la relation d'âme avec les affects, telle qu'elle est exposée dans le *Par-delà bien et mal*, § 12 : « la voie est libre pour de nouvelles versions et des affinements de l'hypothèse de l'âme : et des concepts tels qu'« âme mortelle », « âme-multiplicité du sujet » et « âme-structure sociale des pulsions et des affects » veulent désormais avoir droit de cité dans la science ».

75. Cf. *Fragment posthume* 11[128] du printemps – automne 1881 : « ce qui se produit réellement au cours de l'activité de nos affects humains ce sont ces mouvements physiologiques, et les affects (lutte, etc.) ne sont autre chose que des interprétations élaborées de l'intellect qui, là même où il ne sait rien, *prétend* tout savoir. Par les mots « irritation », « amour », « haine » il pense avoir défini le *motif* du mouvement ; de même que par le mot « volonté », etc. ».

76. *Par-delà bien et mal*, § 36.

étant un affect⁷⁷ et il écrit que les « pensées sont *signes* d'un jeu et d'un combat des affects : elles restent toujours liées à leurs racines cachées »⁷⁸. Comme telles, les pensées sont un processus, de sorte qu'au lieu de parler de la raison ou de l'intelligence ou de l'entendement, conçus comme des unités mentales, nous devons parler de la *pensée* ; par conséquent, conclut Nietzsche, « pas d'« atomes animés » ! ». Au contraire, il faut parler de l'âme « comme pluralité des affects »⁷⁹. Le fait de penser, considéré comme un processus ou comme un jeu, « n'est qu'un rapport de ces pulsions les unes avec les autres »⁸⁰. Tout comme la volonté et l'action, la pensée est aussi un affect alors que l'intellect « n'est qu'un *instrument* » qui se trouve entre les mains des affects et qui ne doit pas être compris comme une unité, mais comme « une sorte de régence »⁸¹. En conséquence, le *logos* en tant que discours rationnel est aussi un processus, un affect, un *pathos*.

En ce sens, la possibilité de séparer l'esprit des affects n'existe pas et cette séparation est elle-même une contradiction. Concevoir l'intellect comme séparé du corps et des affects serait le concevoir comme inactif : « suspendre les affects tous autant qu'ils sont, à supposer que nous en soyons capables : comment ? cela ne signifierait-il par *castrer* l'intellect ?... »⁸². Nietzsche montre alors que c'est une erreur que de concevoir la « raison » comme une faculté mentale, une unité psychique, et non comme un processus physio-psychologique. Parce qu'il désigne un affect, le mot « raison » ne devrait servir que pour nommer un processus dont la démarche n'est pas isolée des autres affects, mais qui, tout au contraire, est dépendante d'eux et se réalise précisément dans cette relation. La connaissance est ce qui permet à l'individu d'être maître de ses affects et ce dernier, en tant que multitude d'affects, est guidé par ce processus physio-psychologique que la tradition nomme « raison ». Les affects sont digérés par l'« estomac des affects », l'intellect⁸³, et cela nous permet de comprendre le passage suivant : « Avoir et ne pas avoir, à sa guise, ses affects, son pour et son contre, daigner s'y laisser aller, pour quelques heures ; les *monter*, comme des chevaux, souvent comme des ânes »⁸⁴. Si l'intellect est l'estomac des affects, nous pouvons interpréter cette métaphore en considérant que pour monter les affects comme un cheval ou un âne il faut utiliser l'intellect. Dans ce cas-là, une éthique serait une physio-psychologie qui enseignerait à avoir recours à l'intellect afin de contrôler les affects. Néanmoins, nous devons distinguer encore une fois l'éthique de la morale métaphysique traditionnelle. Nietzsche a écrit que « la morale est une part de la doctrine

77. *Fragment posthume* 4[140] de novembre 1882 – février 1883.

78. *Fragment posthume* 1[75] de l'automne 1885 – printemps 1886.

79. *Fragment posthume* 25[96] du printemps 1884.

80. *Par-delà bien et mal*, § 36.

81. *Fragment posthume* 40[38] d'août – septembre 1885.

82. *Généalogie de la morale*, Troisième traité, § 12.

83. *Fragment posthume* 25[93] du printemps 1884.

84. *Par-delà bien et mal*, § 284.

des affects »⁸⁵ et que « les morales ne sont aussi qu'un *langage figuré des affects* »⁸⁶. En effet, les moralistes refusent l'unité entre corps et âme, ne conçoivent pas l'individu comme une multitude d'affects et ne s'aperçoivent pas que la connaissance est le fruit d'un processus physio-psychologique. La morale est incapable de se reconnaître comme une conséquence de demandes affectives et un déguisement des affects. En revanche, l'éthique est le *logos* sur l'*êthos-pathos* et elle se reconnaît comme un « langage » des affects.

Pourtant, pour pouvoir proposer une éthique chez Nietzsche, il faut faire attention aux preuves de la signification du mot *Ethik* qu'il donne lui-même et compléter cette construction sémantique par l'analyse des termes d'origine grecque *êthos*, *éthos* et *pathos* ; les premiers parce qu'ils sont la racine étymologique du mot « éthique », le dernier parce qu'il est un concept complémentaire de ceux-là. Nous découvrons que le double concept *êthos-pathos* peut être nommé « affect ». Par conséquent, une éthique nietzschéenne, si elle existe, ne doit être comprise que comme une physio-psychologie.

85. *Fragment posthume* 1[73] de l'automne 1885 – printemps 1886.

86. *Par-delà bien et mal*, § 187.